



NOTAS

Logos. Anales del **Seminario de Metafísica**

ISSN: 1575-6866

<http://dx.doi.org/10.5209/ASEM.56838>EDICIONES  
COMPLUTENSE

## El Wittgenstein de Lurie o el espíritu en la sombra<sup>1</sup>

José María Ariso<sup>2</sup>

LURIE, Yuval: *Wittgenstein on the Human Spirit*. Rodopi, Amsterdam & New York, 2012, 277 pp.

No le faltaba razón a Nyíri cuando advirtió que la filosofía de Wittgenstein está hasta tal punto enraizada en la vida del filósofo vienés que la evolución de su pensamiento marcó el devenir de su historia vital<sup>3</sup>. Uno de los términos que juegan un papel clave en esa articulación entre la vida y la obra de Wittgenstein es el de “espíritu”, concepto que si ya de por sí se revela elusivo en su definición, fue usado por Wittgenstein en una variedad tal de contextos y a menudo de forma tan ambigua que no resulta ni mucho menos sencillo ofrecer una panorámica general del papel que este término juega en el corpus del pensador austriaco. En su reciente monografía *Wittgenstein on the Human Spirit*, Yuval Lurie, profesor emérito de la Universidad Ben Gurion de Beer Sheva (Israel), analiza tres usos de la noción de “espíritu” en la obra de Wittgenstein con el fin de mostrar, en última instancia, qué repercusión o influencia tuvieron dichos usos en la evolución de su filosofía: esos tres usos son los relacionados con el espíritu de los judíos, el espíritu común de los seres humanos, y los espíritus de la cultura y la civilización. A modo de introducción apunta Jay Daniel Mininger en la presentación editorial de la monografía de Lurie, que ésta destaca por el rigor de su argumentación, la sensibilidad de su enfoque y su fácil lectura<sup>4</sup>. Lo cierto, sin embargo, es que nos hallamos ante un libro cuyos argumentos no están libres de contradicciones, que no hace referencia alguna a las conflictos internos de Wittgenstein, y que resulta excesivamente redundante en el planteamiento de múltiples ideas. Por si fuera poco, Mininger añade que estas características que él atribuye a la monografía de Lurie hacen de ella un libro wittgensteiniano sobre Wittgenstein<sup>5</sup>. Pero cualquiera que esté familiarizado con la obra del filósofo vienés sabe que ésta no se caracteriza en modo alguno por el rigor de su argumentación: ya sea por el carácter hermético y aparente dogmático de las máximas de su filosofía temprana o por los enigmáticos rodeos, metáforas y preguntas retóricas de su filosofía posterior, dirigidas a que el lector se

<sup>1</sup> Esta nota ha sido realizada dentro del marco del proyecto de investigación “Normatividad y praxis: el debate actual después de Wittgenstein” (FFI2010-15975).

<sup>2</sup> Universidad Internacional de la Rioja. Facultad de Educación  
[josemaria.ariso@unir.net](mailto:josemaria.ariso@unir.net)

<sup>3</sup> Nyíri, K.J.C.: *Gefühl und Gefüge: Studien zum Entstehen der Philosophie Wittgensteins*, Amsterdam, Rodopi, 1986, p. 99.

<sup>4</sup> Mininger, J.D.: “Editorial Foreword”, en Y. Lurie, *Wittgenstein on the Human Spirit*, Amsterdam, Rodopi, 1986, p. x.

<sup>5</sup> *Ibid.*

interrogue y halle por sí mismo la respuesta a las cuestiones planteadas, la obra de Wittgenstein no se deja reducir a argumentaciones claras y presenta una compleja sensibilidad que Lurie apenas es capaz de vislumbrar en su libro. Evidentemente, al decir esto no pretendo considerar como una deficiencia que el libro de Lurie no pueda ser considerado como “wittgensteiniano”: lejos de tal cosa, mi intención ha sido traer a colación el desafortunado comentario de Mininger para mostrar una diferencia básica entre Wittgenstein y Lurie en la que éste parece no haber reparado. Pues Lurie intenta ofrecer en todo momento argumentos racionales y elaborados, mientras que Wittgenstein se mantuvo siempre fiel a la diferencia entre el decir y el mostrar, o lo que es lo mismo, nunca dejó de tener presente la necesidad de no poner en palabras aquello que caiga dentro del ámbito de lo místico o más allá de los límites de los juegos de lenguaje. De ahí que Sádaba advierta lo siguiente en relación con el frecuente uso que Wittgenstein hizo de las imágenes o símiles: “Lo que importa sólo habría que rozarlo, sólo debería sugerirse sin concentrarlo en un concepto relleno de una potencia que, en realidad, no posee”<sup>6</sup>. Huelga decir que para Wittgenstein el espíritu importaba y mucho: de hecho, el de “espíritu” era uno de esos conceptos de extrema importancia con cuyo uso pretendía ser especialmente sutil y cuidadoso. No en vano reconoció que “[e]s una gran tentación querer hacer explícito el espíritu”<sup>7</sup>. Por tanto, si se pretende escribir una monografía sobre la noción de “espíritu” en la obra de Wittgenstein caben dos opciones: o se trata de hacer un libro wittgensteiniano que sólo roce lo realmente importante, o se elabora un libro basado en sólidos argumentos sin dejar de recordar al lector la importancia que para Wittgenstein tenía evitar la tentación de hacer explícito el espíritu y permanecer fiel al mismo, sin verse desposeído de él.

Dicho esto, pasemos ya a comentar la descripción que hace Lurie del primero de los tres usos del término “espíritu” que analiza: el referente a las observaciones de Wittgenstein sobre el espíritu de los judíos. Como no podía ser de otro modo, a Lurie le llama poderosamente la atención el tono anti-semita que se aprecia en muchas observaciones de Wittgenstein, el cual no sólo describió al judío como un “paraje desierto”<sup>8</sup> y consideró como evidente que si los judíos siguen existiendo es por una tendencia innata a ocultarse que no se debe a la persecución sufrida<sup>9</sup>, sino que además llegó al extremo de contemplar a los judíos como una “tumefacción” que “como mucho se la puede *soportar*”<sup>10</sup>. En relación con el arte, Wittgenstein añade que el judío es ajeno a la tragedia<sup>11</sup> y que el teatro de un judío como Karl Kraus podría representarse con máscaras debido a su carácter abstracto, por lo cual sólo parece gustar a los judíos<sup>12</sup>. Como bien apunta Lurie, Wittgenstein critica a los artistas judíos —y también a sí mismo— por no darse cuenta de hasta qué punto

<sup>6</sup> Sádaba, J.: “Prólogo”, en L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 17.

<sup>7</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 42.

<sup>8</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 49.

<sup>9</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 62.

<sup>10</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 60. En este caso concreto, Wittgenstein pretendía ilustrar la dificultad que entraña considerar la historia de los judíos como una parte de la historia de los pueblos europeos. Así como una tumefacción no podrá ser considerada como una parte más del cuerpo (sino como una anomalía a soportar) mientras no varíe el sentimiento estético que se tiene hacia el propio cuerpo en su conjunto, Wittgenstein creía que los judíos seguirán siendo considerados como una anomalía externa a los pueblos europeos mientras que éstos no varíen su sentimiento nacionalista hacia su propia historia.

<sup>11</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 32.

<sup>12</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 48.

se basan en el trabajo creativo de otros artistas mucho más profundos, por lo que el artista judío que no sea consciente de esta peculiaridad puede engañarse al sentirse orgulloso de haber creado algo cuando realmente no es el caso: así pues, Wittgenstein hace en este punto una crítica estética muy estrechamente ligada a una desaprobación ética. También acierta Lurie al recordarnos que los comentarios de Wittgenstein sobre el judaísmo se inspiran en gran medida en la lectura que hizo de dos autores tan de moda en el contexto cultural vienés durante el primer tercio del siglo XX como Oswald Spengler y Otto Weininger. En su conocida obra *La decadencia de Occidente*, Spengler distinguió dos períodos en la historia de las grandes comunidades humanas: por un lado, un período de “cultura” durante el que tiene lugar la actividad humana original y auténtica, y por otro lado, un período de “civilización” en el que se elaboran de manera refinada, teórica, técnica y sofisticada las creaciones culturales<sup>13</sup>. Basándose en la asociación que Spengler hizo de la cultura con el alma y de la civilización con el intelecto, Wittgenstein calificará como “no-judíos” a los artistas cuya disposición espiritual da lugar a un período de cultura, mientras que denominará “judíos” a los artistas partícipes de una disposición espiritual propia de un período de civilización. En este punto es patente la influencia de Weininger, el cual contempló al Judío desde un punto de vista metafísico –de ahí la letra inicial en mayúscula– atribuyéndole un espíritu carente por completo de inspiración divina, aspiraciones morales, sentido de lo moral, y autoconciencia: de ahí que, desde el peculiar punto de vista de Weininger, ni el Judío ni la Mujer –entendidos ambos como tipos metafísicos o ideas platónicas– tengan la posibilidad de alcanzar la genialidad o grado máximo de moralidad, posibilidad que quedaba reservada al tipo ideal Ario<sup>14</sup>. Desde el punto de vista de Lurie, Weininger pretendía describir la naturaleza espiritual de los judíos tomando el Judaísmo como una idea platónica, en tanto que Wittgenstein intentó describir la naturaleza espiritual de los judíos tomando como referencia el prototipo mental del concepto de “judío”<sup>15</sup>. Poco después, en 1931, Wittgenstein sustituirá el concepto “prototipo” por el de “parecidos de familia”: según Lurie, el filósofo vienés dejará de presuponer la existencia de una representación mental o encarnación metafísica basada en un rasgo común que constituye la esencia de un concepto, y en su lugar comenzará a fijarse en similitudes entre objetos, aunque dichas similitudes no conciernen a esencia alguna e incluso a pesar de que no se pueda precisar en qué aspecto en particular radica la similitud de turno. Además, Lurie añade que Wittgenstein abandona la noción de “prototipo” justo en la misma época en que deja de referirse al estereotipado concepto de “judío”. En opinión de Lurie, esto no debe atribuirse a la casualidad. Lejos de tal cosa, Lurie piensa que Wittgenstein se dio cuenta de que si bien daba por hecho que cuando hablaba sobre los judíos estaba haciendo una investigación meramente conceptual, en realidad estaba expresando cómo percibía a los judíos de carne y hueso, siendo partícipe del estereotipado concepto de “judío” prevalente en aquella época. Durante estos años comenzaron a surgir las críticas de Wittgenstein hacia la concepción del significado que mantuvo en el *Tractatus*, pues ya no se referirá a formas lógicas sino a descripciones de prácticas y usos del lenguaje. Lurie vincula este decisivo punto

<sup>13</sup> Spengler, O.: *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, Madrid, Espasa-Calpe, 2009.

<sup>14</sup> Weininger, O.: *Sexo y carácter*, Barcelona, Península, 1985.

<sup>15</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, Amsterdam & New York, Rodopi, 2012, p. 39. Según Lurie, Wittgenstein entendía por “prototipo” un ente representacional que contiene la esencia del concepto de turno.

de inflexión en la filosofía de Wittgenstein con el hecho, no casual a su modo de ver, de que el pensador vienés dejara casi al mismo tiempo de usar el concepto de “prototipo” y de referirse peyorativamente a los judíos, si bien Lurie reconoce que no tiene claro si fue el abandono del concepto de “prototipo” lo que le hizo tomar conciencia de que era partícipe de la noción estereotipada del “judío” tan en boga por aquel entonces o viceversa<sup>16</sup>. Sea como sea, y aun aceptando que la coincidencia de ambos hechos en el tiempo no fue una casualidad, considero que basarse sólo en este aspecto para tratar de comprender el cambio de Wittgenstein en su modo de hacer filosofía lleva a simplificar en exceso un proceso extremadamente complejo que fue desarrollándose poco a poco a lo largo de varios años, en tanto que Lurie nos tienta a verlo como un hecho más o menos puntual.

Por otro lado, Lurie atribuye a Wittgenstein el deseo de desprenderse a toda costa de su espíritu judío con el fin de poder crear una visión propia de la filosofía caracterizada por la originalidad, la creatividad cultural y una voz auténticamente espiritual<sup>17</sup>. No obstante, diversos autores como Rhees<sup>18</sup>, Janik<sup>19</sup>, Szabados<sup>20</sup>, Weiberg<sup>21</sup> y Steuer<sup>22</sup> han afirmado justo lo contrario: según estos comentaristas, Wittgenstein se habría distinguido de Weininger en que así como éste intenta superar y vencer lo que en sí mismo tiene de Judío, Wittgenstein hizo lo posible por describir, aceptar y valorar lo que en él había de judío. Lurie sólo hace referencia a la interpretación de Rhees de forma superficial y, por si fuera poco, tergiversándola. Concretamente, Lurie resume esta interpretación diciendo que Wittgenstein, a diferencia de Weininger, no consideraba su “carácter judío” (*Jewish character*) como algo defectuoso e indeseable, sino como algo que debía ser reconocido y aceptado<sup>23</sup>. Ahora bien, Lurie añade que semejante interpretación es unilateral y descontextualizada: pues no sólo no tiene en cuenta la sustitución del concepto de “prototipo” por el de “parecido de familia” que tiene lugar en 1931, sino que además no hace referencia alguna al fuerte clima antisemita que se respiraba en Europa durante los años 30<sup>24</sup>. Vayamos por partes. Para empezar, ya hemos dicho que el hecho de que Lurie presente como un suceso puntual la sustitución terminológica ocurrida en 1931, sin analizar otros muchos factores implicados en la vida y obra de Wittgenstein por aquel entonces, tienta a percibir una conexión causal entre dicho suceso y el cambio radical en la filosofía de Wittgenstein; sin embargo, Lurie no explica en ningún momento cómo se puede descartar la posibilidad de que ese cambio gradual en el quehacer filosófico de Wittgenstein tuviera como mera consecuencia colateral, entre otras muchas, la sustitución terminológica que él mismo presenta como un desencadenante de dicho

<sup>16</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, pp. 68-70.

<sup>17</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, pp. 33, 62.

<sup>18</sup> Rhees, R.: *Recuerdos de Wittgenstein*, México, FCE, 1989.

<sup>19</sup> Janik, A.: “How did Weininger influence Wittgenstein?”. En N.A. Harrowitz y B. Hyams (eds.), *Jews & Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia, Temple University Press, 1995, pp. 61-71. Ver también Janik, A.: “Weininger and the two Wittgensteins”. En D.G. Stern y B. Szabados (eds.), *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 62-88.

<sup>20</sup> Szabados, B.: “Was Wittgenstein an Anti-Semite? The Significance of Anti-Semitism for Wittgenstein’s Philosophy”, *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 1999, pp. 1-28.

<sup>21</sup> Weiberg, A.: “Und die Begründung hat ein Ende”. *Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein und das Verständnis seiner Werke*. WUV Universitätsverlag, Viena, 2002.

<sup>22</sup> Steuer, D.: “Uncanny Differences: Wittgenstein and Weininger as *Doppelgänger*”. En D.G. Stern y B. Szabados (eds.), *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 138-168.

<sup>23</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, pp. 76.

<sup>24</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, pp. 77.

cambio<sup>25</sup>. Respecto a la segunda crítica, no creo que la interpretación de Rhees resulte incompatible con la consideración del clima antisemita en el que Europa estaba envuelta por aquel entonces<sup>26</sup>: en mi opinión son dos visiones complementarias, y si aún así hubiera que descartar una de ellas, me inclinaría por mantener la interpretación de Rhees. Al fin y al cabo, Wittgenstein insiste hasta la saciedad en el carácter personal, totalmente independiente de los condicionantes externos, que para él entrañaba ser fiel a la propia naturaleza con el fin de vivir una vida digna<sup>27</sup>. Por si fuera poco, creo que Lurie también se equivoca al señalar que Wittgenstein habría resuelto este problema de un plumazo con la confesión ante algunos amigos en la que reconoció que en su momento no hizo nada por aclarar la confusión que llevó a muchas personas a creer que él era judío en una cuarta parte cuando en realidad lo era en tres cuartas partes<sup>28</sup>. Pues a Wittgenstein no le bastó con ese acto de humildad. Prueba de ello es que a lo largo de toda su vida trató de vivir siendo fiel a su propia *naturaleza* –aunque es cierto que a partir de entonces apenas hará referencias a los judíos–, tal y como se aprecia en una cantidad extraordinaria de observaciones que Wittgenstein escribió a lo largo de *toda* su vida<sup>29</sup>. Lurie usa de forma sumamente imprecisa los términos “espíritu”, “carácter” y “naturaleza”, de ahí que no parezca darse cuenta de que al describir la interpretación de Rhees hable de “carácter” cuando éste se refirió insistentemente a la “naturaleza” (*Natur*) de cada ser humano, naturaleza que Wittgenstein describe como un “aparato” inmodificable que determina inexorablemente hasta qué punto puede rendir cada cual en una faceta u otra de su vida<sup>30</sup>, en tanto que el sujeto de carácter sería aquel que, además de conocer su naturaleza, es capaz de aceptarla y actuar en consonancia con ella.

En la monografía de Lurie se analiza también el uso wittgensteiniano del concepto “espíritu” relacionado con lo que el propio Lurie denomina “el espíritu común de los seres humanos”<sup>31</sup>, para lo cual analiza los comentarios de Wittgenstein sobre la conocida obra de James George Frazer *La rama dorada*<sup>32</sup>. Partiendo de este análisis, llega a la conclusión de que Wittgenstein distingue entre prácticas instrumentales –por ejemplo, cocinar, edificar o cultivar–, y prácticas expresivas –como los mitos, la magia y la religión–. Mientras que las primeras son fruto del razonamiento y toman la forma de explicaciones, opiniones, conjeturas, hipótesis o teorías, las segundas son generadas por cuestiones existenciales, aspiraciones éticas, o la actitud de temor y respeto ante la vida y la muerte; además, las primeras son útiles para desarrollar técnicas instrumentales y fomentar el avance científico, en tanto que las segundas sirven para generar un discurso cultural de carácter eminentemente expresivo

<sup>25</sup> Hay obras que explican con gran lujo de detalles la complejidad de este cambio de etapa en la filosofía de Wittgenstein. Kienzler, por ejemplo, describe la evolución de este complejo proceso entre los años 1930 y 1932, ofreciendo así una panorámica más amplia y enriquecedora del susodicho proceso que la que ofrece Lurie al reducirlo a una sustitución terminológica. Ver Kienzler, W.: *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930 bis 1932 – Eine historische und systematische Darstellung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

<sup>26</sup> En aquella época Wittgenstein tuvo que tratar con las autoridades nazis, a las que transfirió la fortuna familiar a cambio de que sus familiares no fueran declarados judíos.

<sup>27</sup> Ver Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, pp. 32, 90, 96, etc.

<sup>28</sup> Concretamente, lo que Wittgenstein quería decir en este caso es que sólo su abuela materna era de origen no-judío, en tanto que su abuela paterna y sus dos abuelos eran judíos.

<sup>29</sup> Ver Ariso, J.M.: *Wahnsinn und Wissen. Zu Wittgensteins Lage und Denkbewegung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012.

<sup>30</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 114.

<sup>31</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, p. 153.

<sup>32</sup> Frazer, J.G.: *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 2001.



dirigido a promover una actitud espiritual hacia la vida.<sup>33</sup> En este punto Lurie advierte con acierto que algunas prácticas pueden ser consideradas al mismo tiempo instrumentales y expresivas<sup>34</sup>. Sin embargo, llama la atención que Lurie llegue al extremo de afirmar que las creencias científicas se articulan dentro de un sistema de referencia empírico, mientras que los mitos, la magia y la religión sólo tienen cabida en sistemas de referencia simbólicos<sup>35</sup>. Para arrojar luz sobre este punto es preciso recordar que según Wittgenstein los sistemas de referencia incluyen nuestras certezas, las cuales se caracterizan porque excluyen lógicamente la posibilidad de cometer un error<sup>36</sup>. Y la certeza, no lo olvidemos, es una “actitud”<sup>37</sup> que se muestra en todo lo que decimos y hacemos las personas<sup>38</sup>. Teniendo esto en cuenta, no es correcta la alusión de Lurie a sistemas de referencia *in abstracto* o desvinculados de sujetos que sean partícipes de las certezas contenidas en dichos sistemas. De hecho, Lurie afirma que son los mitos, la magia y la religión los que *proporcionan* (*provide*) un sistema de referencia simbólico con el fin de expresar ciertas existenciales y promover actitudes espirituales. Sobre esta afirmación en particular cabe objetar que los sistemas de referencia no vienen dados por mitos, magia o religión alguna, sino por el conjunto de actitudes elementales o certezas en las que van coincidiendo espontáneamente un grupo de personas. Y en lo referente a la división radical que Lurie establece entre sistemas de referencia empíricos y simbólicos, debe quedar claro que dicha división no puede ser atribuida a Wittgenstein, pues el propio Lurie cita con anterioridad una observación en la que el filósofo vienés advierte que el mismo salvaje que apuñala una imagen de su enemigo con el fin aparente de matarle, construye su choza con madera y afila sus flechas de forma habilidosa y no en efígie<sup>39</sup>: dicho de otro modo, un mismo sujeto, y con él todo un colectivo, puede ser partícipe de un sistema de referencia en el que tengan cabida prácticas tanto simbólicas como instrumentales. Huelga decir que para hallar ejemplos de este tipo no hay que recurrir necesariamente a casos de indígenas o de civilizaciones que alguien podría considerar “atrasadas”, sino que basta con mirar a nuestro alrededor para encontrar personas con una notable formación científica que albergan firmes creencias religiosas o que siguen pintorescos rituales con el fin de que les toque el primer premio en la lotería de Navidad.

Veamos, por último, qué comenta Lurie sobre la noción de “espíritu” que Wittgenstein maneja en un texto que en principio fue elaborado con la intención de que fuera el prólogo de las *Investigaciones filosóficas*. El texto en cuestión arranca con la enigmática frase: “Este libro ha sido escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con el que fue escrito”<sup>40</sup>. Según el propio Wittgenstein, su intención era establecer un filtro que, a modo de cerradura, sólo permitiera acceder

<sup>33</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, p. 211.

<sup>34</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, p. 221.

<sup>35</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, p. 232.

<sup>36</sup> Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1997, §194. Es importante recordar que, dentro del contexto de su obra tardía, Wittgenstein utiliza el término “lógica” como un sinónimo de “gramática” (ver Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, §628), entendiendo por tal el conjunto de reglas que configuran cada uno de nuestros juegos de lenguaje.

<sup>37</sup> Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, §404.

<sup>38</sup> Ver Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, §§7, 395, 431.

<sup>39</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, p. 218. La observación a la que se refiere Lurie aparece en Wittgenstein, L.: *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 55.

<sup>40</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 38.

a la lectura y comprensión del libro a unos cuantos simpatizantes<sup>41</sup>. En opinión de Lurie, esa cerradura o enigma está estrechamente relacionada con la distinción espiritual existente entre cultura y civilización<sup>42</sup>, mientras que la llave para abrirla radica en sentirse viviendo no en el mar de civilización que actualmente anega nuestra sociedad sino en islas culturales, es decir, compartiendo con Wittgenstein su sensibilidad artística y coincidiendo en sus juicios estéticos. Pues los sujetos que reúnen dichas cualidades son los que comparten la actitud espiritual de Wittgenstein, por lo que le entienden sin necesidad de tener que explicar o justificar su concordancia tanto en juicios como en sensibilidad; en cambio, aquellos que no simpatizan con su espíritu encontrarán sus juicios estéticos y su actitud prejuiciados e injustificados<sup>43</sup>. Lo único que tengo que objetar a esta interpretación es que si Lurie establece el “sentirse viviendo en islas culturales” como criterio de vivir inmerso en un entorno cultural, habría que aceptar que para ser partícipe de un período de cultura basta con *creer* que se es partícipe de dicho período aunque no sea el caso. Dejando a un lado esta imprecisión, me parece de crucial importancia añadir que Wittgenstein finalmente no eligió como prólogo de las *Investigaciones filosóficas* el texto señalado sino uno diferente, razón por la cual voy a referirme a este último texto para aludir a un uso de la noción de “espíritu” que, si bien no es mencionado por Lurie, jugó un papel de crucial importancia en la vida y obra de Wittgenstein. En el prólogo finalmente publicado en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein no usa la palabra “espíritu” y sólo se refiere a sus potenciales lectores expresando su pesimismo en relación con la posibilidad de que su libro les ayude a pensar; no obstante, hace una enigmática observación que, a mi modo de ver, guarda una estrecha relación con la que constituye su concepción más importante del espíritu:

Si mis anotaciones no portan ningún sello propio que las señale como mías – no quiero tampoco reclamarlas ya como mi propiedad.<sup>44</sup>

Para entender en qué consiste ese “sello propio” del que habla Wittgenstein es preciso tener en cuenta la gran importancia que concedió al estilo entendido como expresión de la propia naturaleza<sup>45</sup>. Desde su punto de vista, las carencias del autoconocimiento –léase el conocimiento de la naturaleza de cada cual– tendrán como consecuencia una falta de autenticidad que inexorablemente se reflejará en el estilo con el que se escribe, ya que éste resultará superficial, engañoso, y no será más que “un sucedáneo del Bien”<sup>46</sup>. Del mismo modo que hay que aceptar la propia naturaleza tal y como es, también es imperativo aceptar sin reparos el estilo propio, pues éste constituye una

<sup>41</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 41.

<sup>42</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, p. 101.

<sup>43</sup> Lurie, Y.: *Wittgenstein on the Human Spirit*, pp. 147-150.

<sup>44</sup> Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 13.

<sup>45</sup> Es importante tener en cuenta que las reflexiones de Wittgenstein sobre el estilo y el conocimiento de la propia naturaleza fueron realizadas entre 1930 y 1948, en tanto que la redacción de las *Investigaciones filosóficas* tuvo lugar entre 1929 y 1945, año en el que fue fechado el prólogo en el que Wittgenstein afirmaba que sólo aceptaría sus observaciones como suyas si portaban un sello propio. El claro solapamiento al que acabo de hacer mención indica que las observaciones de Wittgenstein sobre estilo y autoconocimiento debieron influir notablemente en la elaboración de sus *Investigaciones filosóficas*.

<sup>46</sup> Wittgenstein, L.: *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2000, MS[=Manuscrito] 120, pp. 72-73.

expresión de la naturaleza de cada cual<sup>47</sup>. Si alguien intentara ocultar su naturaleza, cabe esperar que el brillo de sus pensamientos procediera, según Wittgenstein, de una luz que se encuentra detrás de ellos, mientras que la revelación de la naturaleza posibilitaría que sus pensamientos tuvieran “luz propia”<sup>48</sup>. En mi opinión, esta luz es el sello que deberían tener las observaciones de Wittgenstein para que pudiera considerarlas de su propiedad. La confrontación con el espíritu que acontece cuando alguien desciende al abismo de su ser, allí donde tiene lugar el encuentro consigo mismo o con la propia naturaleza desprovista ésta de cualquier tipo de adornos, engaños o disimulos, es lo que genera la luz propia que permite conmover al lector y convertir una obra en imperecedera. Esta concepción del espíritu se empieza a vislumbrar en los diarios que Wittgenstein escribe durante su participación en la Primera Guerra Mundial, donde suplica en repetidas ocasiones que el espíritu no le abandone<sup>49</sup>; pero si bien se trata aún de una concepción muy amplia del espíritu que permite invocar a éste para hallar fuerzas, refugio o consuelo, se aprecia ya, como bien apunta Sánchez Durá, una referencia en el sentido más profundo a la identidad personal y la potencialidad creadora<sup>50</sup>: referencia que, añadimos nosotros, guarda una más que estrecha similitud con la noción de “naturaleza” a la que hemos aludido en este mismo trabajo. Estas apelaciones al espíritu perdurarán durante mucho tiempo. De hecho, en 1931, año al que Lurie prestó especial atención, Wittgenstein sigue suplicando que no le abandone “la débil llamita” de su espíritu<sup>51</sup>. Esta connotación lumínica del espíritu cobra especial relieve en una carta que Wittgenstein escribe a su hermana Mining en 1925. En dicha carta se lee que la vida del hombre en una cultura determinada es comparable a la existencia dentro de una campana enturbiada por una luz roja; pero el hombre realmente importante es el que llega al límite último de esa cultura, rompe la campana y penetra en la luz pura del espíritu: “La confrontación con el espíritu, con la luz, conmueve”<sup>52</sup>. Esa confrontación con la luz pura, que Somavilla presenta como un salto kierkegaardiano a lo incierto, a un abismo temible<sup>53</sup>, no es sino la confrontación con la propia naturaleza, encuentro que sólo se puede dar si el sujeto llega a despojarse de todo rastro de vanidad alcanzando así la más alta cota de humillación. Pues así como en sus diarios de la Primera Guerra Mundial Wittgenstein identificaba a menudo al espíritu con Dios, en sus notas de los años 30 equiparará el estar solo con uno mismo –léase con la propia naturaleza– a estar con Dios<sup>54</sup>, ya que “no hay un medio mejor de llegar a conocerse a sí mismo que mirar al perfecto”<sup>55</sup>. Lamentablemente, Lurie no atiende a esta dimensión clave del espíritu wittgensteiniano que, lejos de resplandecer en su monografía, queda relegada a la sombra, con lo que priva al lector de conocer un aspecto básico de la vida y la obra de uno de los filósofos más importantes del pasado siglo XX.

<sup>47</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 140.

<sup>48</sup> Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, p. 124.

<sup>49</sup> Ver Wittgenstein, L.: *Diarios secretos*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 53, 55, 71, 89, 111, etc.

<sup>50</sup> Sánchez Durá, N.: “Muerte y religión: del Tostoi maduro al joven Wittgenstein”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45, 2012, p. 260.

<sup>51</sup> Wittgenstein, L.: *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 77.

<sup>52</sup> Wittgenstein, L.: *Luz y sombra. Una vivencia(-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 57-58.

<sup>53</sup> Somavilla, I.: “Luz y sombra: Reflexiones sobre los textos de Wittgenstein”, en Wittgenstein, L., *Luz y sombra. Una vivencia(-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 97.

<sup>54</sup> Wittgenstein, L.: *Movimientos del pensar*, p. 137.

<sup>55</sup> Wittgenstein, L.: *Movimientos del pensar*, p. 126.